36e ANNEE (4e SÉRIE) N° 36 8 MAI 1919

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS........ { 15 francs à l'Édition complète. 10 — à l'Édition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

Les nouveautés du « Codex »

Ch. I. — LE MARIAGE *(suite)*

ART. 2. — ENQUÊTE. — BANS

L'ancienne discipline relative aux « informations préliminaires » et à la « publication des bans » est maintenue dans son ensemble, suivant l'enseignement connu et commun de nos traités classiques *de Matrimonio*.

Voici, toutefois, quelques précisions qui, pour n'être pas toujours nouvelles au fond, n'en sont pas moins utiles à signaler, et intéressantes en raison de leur « canonisation » dans le droit nouveau.

A) ENQUÊTE

A) **EXTRAITS DE BAPTÊME.** — Si les futurs contractants n'ont pas été baptisés dans la paroisse du curé qui doit procéder à la cérémonie nuptiale, celui-ci doit exiger la preuve du baptême :

CANON 1021. — Nisi baptismus collatus fuerit in ipso suo territorio, parochus exigat baptismi testimonium ab utraque parte, vel a parte tantum catholica, si agatur de matrimonio contrahendo cum dispensatione ab impedimento disparitatis cultus (§ 1).

Quand il s'agit de « non paroissiens » (car, pour ses paroissiens, le curé a sous la main ses propres registres), s'assurer tout d'abord de leur baptême a été de tout temps une précaution élémentaire, universellement pratiquée, obligatoire au point de vue des principes de la théologie morale et aussi, à peu près partout, en vertu d'une injonction formelle des *Statuts diocésains*.

Mais le *Codex* avait une raison toute particulière, en plus des autres, de faire de ce point de vieux droit commun l'objet d'une prescription expresse et formelle. Le Canon 470, en effet, ordonne qu'on inscrive désormais sur les registres de baptêmes la mention des actes postérieurs du baptisé qui seraient de nature à l'empêcher de se marier validement (mention de son mariage dès qu'il l'a contracté ; mention aussi de l'ordre sacré du sous-diaconat, et de la profession religieuse solennelle ; — mention encore, dans un autre ordre d'idées, de la Confirmation reçue, pour éviter une réitération possible, puisque le Canon 1021 § 2, dont nous allons parler tout à l'heure, demande la Confirmation avant le mariage pour ceux qui n'ont pas encore été confirmés).

Par le temps de divorce où nous sommes, l'Eglise, très sagement, multiplie les informations susceptibles d'éviter aux curés le gros ennui de marier religieusement, mais invalidement, des gens qui sont encore engagés dans le lien d'un mariage valide que le divorce civil (dont le plus souvent ils ne disent pas mot) n'a pas rompu.

Désormais, donc, il faudra se montrer sévère, absolument exigeant, sur la preuve du baptême. Ce n'est pas à dire cependant qu'un *certificat* en règle, sur papier officiellement libellé, soit toujours nécessaire, ainsi que semblent le penser certaines gloses récentes sur ce passage du Code. *Testimonium* — c'est le terme latin du Canon — veut dire témoignage, preuve, et non pas toujours *certificat*. En dehors du certificat, au sens ordinaire du mot, il est d'autres preuves, d'autres témoignages admissibles. Preuve est le genre, dont certificat n'est qu'une espèce. Or, assurément il se présente des cas où la « preuve du baptême » est telle à l'avance qu'il serait ridicule de vouloir y ajouter la formalité, absolument vaine et superflue, d'un extrait de baptême en forme. Si, par exemple, le curé marie des futurs « non paroissiens » qui sont de sa famille ou de ses intimes amis, notoirement connus de lui et de tous comme excellents chrétiens, qui sont, si l'on veut, paroissiens tout proches, d'un curé voisin qui les connaît parfaitement, qui peut-être les a baptisés lui-même et en donne son témoignage oral, le certificat-papier n'a pas sa raison d'être ; et cependant le Canon 1021 est satisfait, car il y a alors pour le curé qui fait le mariage *testimonium baptismi* largement suffisant.

C'est d'ailleurs de cette pensée prudente que s'inspire le *Codex* quand, pour la preuve du baptême, il dispense les futurs *in articulo mortis* des formalités ordinaires de témoignages et de certificats :

CANON 1019, § 2. — In periculo mortis, si aliæ probationes haberi nequeant, sufficit, nisi contraria adsint indicia, affirmatio jurata contrahentium, se baptizatos fuisse et nullo detineri impedimento.

N'oublions pas néanmoins que, vu la prescription pressante du *Codex,* et aussi le très grave intérêt sacramentel qui est en jeu, il faut plutôt se montrer scrupuleux que laxiste en pareille matière et, sauf certitude absolue en cas tout à fait exceptionnels, pécher moins par défaut que par excès en exigeant, comme règle générale et normale, des extraits de baptême dûment certifiés.

B) CONFIRMATION. — **CANON 1021, § 2. — Catholici qui sacramentum Confirmationis nondum receperunt, illud, antequam ad matrimonium admittantur, recipiant, si id possint sine gravi incommodo.**

C'est une bonne pratique à introduire, sans zèle imprudent, dans nos mœurs chrétiennes, singulièrement relâchées au point de vue de la Confirmation, en ce qui concerne au moins le nombre, tous les jours croissant, d'enfants qui, pour une raison ou pour une autre, laissent passer l'occasion de recevoir le sacrement de Confirmation et ne la rencontrent plus dans le courant ultérieur de leur vie. A ceux-là très opportunément le *Codex* offre, au moment de leur mariage, l'occasion manquée aux temps du catéchisme et recommande aux curés de la mettre à profit.

Il va sans dire qu'ils auront, là encore comme pour le baptême, à se mettre en garde contre une erreur de fait qui, sans nuire à la validité du sacrement, n'en constituerait pas moins une réitération de sacrement « à caractère » gravement interdite. Au surplus, pour l'avenir, si les registres de baptêmes sont bien tenus, avec toutes les mentions qu'exige le *Codex*, y compris la mention de la Confirmation reçue (Can. 470, § 2), l'extrait de baptême les renseignera sur ce point-là, quand ils auront affaire à des futurs non paroissiens.

Prudemment le Législateur ajoute : « ... *Si id possint sine gravi incommodo.* » Ce qui veut dire que, tout en exhortant fortement le ou les futurs non confirmés à recevoir ce sacrement, il conviendra de ne pas se heurter sur ce point-là à des difficultés sérieuses, de ne pas en faire une condition *sine qua non* du mariage religieux, en cas de refus de la part de futurs, sous ce rapport mal disposés. L'absence de Confirmation est un malheur spirituel, très regrettable, auquel il faut apporter tous les remèdes possibles et prudents, ainsi que le suggère clairement le *Codex ;* on n'est cependant pas autorisé à la considérer comme un empêchement canonique de mariage.

B) BANS

RÈGLE. — Trois publications de bans (avec dispense éventuelle par l'Ordinaire), trois jours de précepte continus, *a proprio parocho,* c'est-à-dire là où les futurs ont domicile ou quasi-domicile, comme autrefois.

DÉTAILS à noter :

a) Séjour transitoire de 6 mois. — En principe il y aurait lieu de publier les bans, en dehors des propres paroisses des futurs, dans tout endroit où ils auraient séjourné six mois (v. g. dans la paroisse natale tard abandonnée). Le *Codex* n'en fait pas une obligation *a priori ;* il renvoie l'affaire au jugement de l'Ordinaire ; de même pour tout séjour inférieur à 6 mois, quand il y a soupçon d'empêchement contracté. La tâche des curés de ce côté-là est simplifiée, allégée.

CANON 1023, § 2. — Si pars alio in loco per sex menses commorata sit post adeptam pubertatem, parochus rem exponat Ordinario, qui, pro sua prudentia, vel publicationes inibi faciendas exigat, vel alias probationes seu conjecturas super status libertate colligendas præscribat.

Remarquons d'ailleurs à ce propos que le *Codex* ne change rien, au contraire, à l'ancienne discipline qui reconnaissait aux évêques un pouvoir très large et très élastique en matière de publication de bans.

b) Affichage. — **CANON 1025. — Potest loci Ordinarius pro suo territorio publicationibus substituere publicam, ad valvas ecclesiæ parœcialis aliusve ecclesiæ, affixionem nominum contrahentium per spatium saltem octo dierum, ita tamen ut, hoc spatio, duo dies festi de præcepto comprehendantur.**

La pratique de l'affichage des bans commençait déjà à se répandre ; la voilà désormais canonisée, mais comme facultative, non pas comme régulièrement obligatoire.

C'est aux évêques qu'il appartiendra de l'autoriser dans les limites de leur diocèse pour les paroisses populeuses où, sur avis des curés, ils jugeront ce mode de publication préférable aux annonces du prône paroissial en chaire. Il est à présumer que ces autorisations ne seront pas accordées sans discrétion prudente ; car, si dans les grandes villes elles ont leur raison d'être, il n'en va pas de même dans les paroisses rurales, où il importe de s'en tenir à la règle de droit commun et de conserver leur caractère paroissial, familial, et utile, aux annonces de mariages.

La durée de l'affichage est au moins de 8 jours comprenant deux fêtes de précepte (deux dimanches). D'où il paraît résulter un avantage, pour ce mode de publication, sur les annonces paroissiales ordinaires qui, elles, doivent être faites *tribus continuis diebus de præcepto.* Cet avantage n'est que tout relatif et de pure apparence. Le Législateur a pensé, avec raison, qu'une

publication continue de 8 jours (avec deux jours de précepte), par là-même qu'elle est permanente, accessible, visible pour tous et à tout instant, pouvait être considérée pratiquement comme équivalente à trois annonces séparées qui ne durent qu'un instant et ne touchent immédiatement que les seules personnes présentes au moment de la publication.

c) Délai et renouvellement. — Il doit s'écouler un espace de *trois jours* entre la dernière publication et la célébration du mariage. — Si le mariage n'est pas contracté dans l'intervalle consécutif de *six mois,* les publications de bans seront à recommencer, sauf avis contraire de l'Ordinaire.

CANON 1030. — ...Parochus matrimonio ne assistat, antequam... tres dies decurrerint ab ultima publicatione.

Si intra sex menses matrimonium contractum non fuerit, publicationes repetantur, nisi aliud loci Ordinario videatur.

Il faudra donc, si l'on veut s'en tenir à la lettre du droit commun, corriger certains *Statuts diocésains* qui permettent par exemple le mariage le lendemain de la dernière publication *(dix jours* après la première), ou prescrivent de nouvelles publications si le mariage n'est pas célébré dans les *deux mois* qui suivent le dernier ban. L'Ordinaire, toutefois, reste toujours maître de la décision pratique à intervenir : « *nisi aliud loci Ordinario videatur.* »

d) Dispenses. — Maintenu encore, mais sérieusement simplifié, l'ancien régime des dispenses de bans. Il faut lire attentivement le Canon 1028.

CANON 1028. — § 1. — Loci Ordinarius proprius, pro suo prudenti judicio, potest ex legitima causa a publicationibus, etiam in aliena diœcesi faciendis, dispensare.

§ 2. — Si plures sint Ordinarii proprii, ille jus habet dispensandi in cujus diœcesi matrimonium celebratur ; quod si matrimonium extra proprias ineatur diœceses, quilibet Ordinarius proprius dispensare potest.

Voilà qui est clair, plus simple, coupe court à d'anciennes controverses et divergences de pratiques, quand il s'agissait de dispenses de bans à obtenir pour des futurs de diocèses différents.

On connaît la vieille règle, formulée ici au début du Canon 1028 : Par rapport à ses propres sujets, c'est l'Ordinaire, évidemment, qui a pouvoir de dispenser des bans, *pro suo prudenti judicio, ex legitima causa.*

Si l'un des futurs appartient à un autre diocèse, c'est l'Ordinaire du lieu où se fera le mariage, qui donne dispense, sans qu'il soit besoin de recourir à l'autre. On sait qu'en pareil cas une opinion répandue parmi les canonistes réclamait double dispense, chaque évêque dispensant à part, pour ainsi dire, son propre sujet, et, en fait, en beaucoup de diocèses de France on suivait cette pratique, plutôt compliquée et parfois ennuyeuse. Le *Codex* supprime cette controverse et tranche la difficulté en faveur de l'Ordinaire du lieu de célébration du mariage, qui, en dispensant son propre sujet, étend par là-même le bénéfice de la dispense à l'autre conjoint étranger, en vertu de l'indivisibilité du contrat qui est en jeu. Simplification qu'apprécieront les curés et les chancelleries épiscopales.

Si, enfin, il arrive que les futurs se marient dans un diocèse qui leur est canoniquement étranger à l'un et à l'autre, l'Ordinaire de ce diocèse n'est plus qualifié pour exercer son pouvoir de dispense sur des personnes qui ne sont pas ses « propres sujets ». C'est alors, indifféremment, à l'un des deux Ordinaires des futurs que le *Codex* remet le soin de donner dispense : *Quod si matrimonium extra proprias ineatur diœceses, quilibet Ordinarius proprius dispensare potest.*

e) Opposition des parents. — Le Canon 1034 codifie, en la précisant, l'attitude à garder quand des mineurs veulent se marier malgré l'opposition de leurs parents : doctrine et pratique qui ne sont pas nouvelles, assurément, mais auxquelles on donne ici une formule de sage réserve, justifiée par les exigences du temps présent.

CANON 1034. — Parochus graviter filiosfamilias minores hortetur ne nuptias ineant, insciis aut rationabiliter invitis parentibus ; quod si abnuerint, eorum matrimonio ne assistat, nisi consulto prius loci Ordinario.

Sans se départir de l'enseignement canonique commun, qui n'admet pas, comme le Code civil, que le refus de consentement des parents soit pour les mineurs un cas de nullité de mariage, le Législateur, néanmoins, se montre préoccupé de sauvegarder, dans les limites possibles, le droit de l'autorité paternelle en pareille matière, et de mettre les mineurs en garde contre les inconvénients que peut entraîner, à tous points de vue, pour eux, une union contractée dans des conditions qui sortent du bon ordre commun de la vie familiale et sociale.

Le curé devra donc, en principe, commencer par refuser d'assister à ces sortes de mariages, en justifiant *graviter* — par de sévères et graves raisons — sa conduite ; mais cela, bien entendu, ainsi qu'il est dit dans notre Canon 1034, quand il s'agit d'un mariage de *mineurs*, projeté à l'*insu* des parents, ou quand les parents dûment prévenus font au mariage une *opposition* moralement et canoniquement raisonnable : « *insciis aut rationabiliter invitis parentibus.* »

Que si, malgré toutes les objurgations et remontrances du curé, les futurs s'obstinent dans leur résolution de passer outre au refus de consentement de leurs parents, le curé alors s'interdira de

rien décider par lui-même, mais consultera l'Evêché.

f) Empêchement certain, douteux. — Dans son Canon 1031, le *Codex* trace avec détails la ligne de conduite à suivre quand l'enquête préalable, sur l'état libre, toujours absolument nécessaire, conclut à l'existence d'un empêchement, ou certain ou douteux.

Si l'empêchement est certain, on prend alors, soit pour refuser ou interrompre les publications déjà commencées, soit pour en obtenir dispense en temps et manière convenables, les précautions de droit commun bien connues, suivant que l'empêchement est occulte ou public, avec référence à l'Ordinaire s'il y a spéciale difficulté.

Quand l'empêchement découvert, ou plutôt soupçonné, est seulement douteux, si, après enquête plus approfondie et provocation de témoignages « jurés », il devient certain, mêmes précautions que ci-dessus ; s'il reste malgré tout un doute prudent, défense de procéder au mariage avant d'en avoir référé à l'Ordinaire.

Inutile de citer ici ce Canon très long et détaillé, qui ne fait en somme que formuler le droit et la pratique anciennement en vigueur sur ce point-là.

g) Enquête DE STATU LIBERO. — Les professionnels canonistes ne manqueront pas de constater dans le *Codex*, à propos des préliminaires du mariage, une nouveauté « négative » intéressante. La procédure juridique de l'ancienne « enquête *de Statu libero* » disparaît, par voie de simple prétérition, puisqu'il n'en est pas soufflé mot. Sont donc désormais abrogées toutes les prescriptions canoniques qui réglementaient jadis cette sorte de procès informatif, et notamment : la fameuse *Instruction Clémentine* du 21 août 1670, le décret du St-Office en date du 25 février 1847, et l'*Instruction du St-Office* de l'année 1879.

A vrai dire, cette législation *de Statu libero*, fort compliquée et de pratique difficile, était presque universellement tombée en désuétude, particulièrement en France, où l'on peut dire même qu'elle était à peu près inconnue. Ce n'est pas à dire que le *Codex*, sur ce chapitre des informations préliminaires au mariage, se montre moins préoccupé de leur absolue nécessité et de la satisfaisante manière de les bien établir ; mais il les simplifie quant aux formalités juridiques externes, pour insister davantage, et non sans sévérité, sur les moyens courants, plus pratiques, d'arriver à des conclusions d'enquête qui sauvegardent pleinement la licéité et la validité du mariage.

Et, pour renforcer ses prescriptions sur ce point particulier des empêchements à chercher et à découvrir, il faut noter aussi son insistance à rappeler le devoir qu'a le curé d'*instruire* les futurs sur le sacrement de Mariage, c'est-à-dire sur toutes les conditions morales et canoniques dans lesquelles l'Eglise souhaite le voir licitement et validement contracté.

RÉSUMÉ

1. — Preuve du Baptême.
2. — Confirmation avant le mariage.
3. — Affichage des bans (sur avis de l'Ordinaire).
4. — Mariage 3 jours après le dernier ban.
5. — Nouveaux bans après six mois.
6. — Une seule dispense quand l'un des futurs est « étranger ».
7. — Mariages de mineurs malgré leurs parents (Refus, précautions).
8. — Marche à suivre quand un empêchement certain, douteux, est découvert.
9. — L'ancien procès juridique « de Statu libero » supprimé.
10. — Consultations fréquentes et larges pouvoirs de l'Ordinaire.

ART. 3. — EMPÊCHEMENTS

GÉNÉRALITÉS. — Inutile de recommander tout spécialement à nos lecteurs l'étude attentive de la nouvelle législation en ce qui concerne les empêchements de mariage. C'est un point de droit canonique dont ils savent déjà la capitale importance, et sur lequel le *Codex* présente beaucoup et de très notables nouveautés, positives et négatives.

Ici, peut-être encore plus que partout ailleurs, le Législateur, dans un esprit qu'on peut dire tout à fait libéral et pratique, s'est appliqué à réduire au minimum les *impedimenta* du mariage, facilitant ainsi le contrat aux futurs en simplifiant la besogne du curé.

A titre d'observations préliminaires générales, deux Canons sont surtout à noter qui, sans innover au fond, précisent avec une netteté significative trois principes bien connus, fixant en matière d'empêchements le rôle du Pape, des Evêques et de la Coutume.

Le Pape. — CANON 1038. — Supremæ tantum auctoritatis ecclesiasticæ est authentice declarare quandonam jus divinum matrimonium impediat vel dirimat.

Eidem supremæ auctoritati privative jus est alia impedimenta matrimonium impedientia vel dirimentia pro baptizatis constituendi per modum legis sive universalis sive particularis.

Principe, d'enseignement commun depuis longtemps dans la doctrine catholique, qui met à néant toute prétention des pouvoirs civils ou des pouvoirs ecclésiastiques inférieurs, à atteindre le contrat matrimonial sacramentel entre baptisés ; et, bien entendu, l'Eglise seule, par l'autorité de son magistère suprême, a qualité pour déterminer l'interprétation authentique du droit divin (naturel ou positif) sur ce point-là.

Les Évêques. — CANON 1039. — Ordinarii locorum omnibus in suo territo-

rio actu commorantibus et suis subditis etiam extra fines sui territorii, vetare possunt matrimonia in casu peculiari, sed ad tempus tantum, justa de causa eaque perdurante.

« Empêchement » de mariage est une expression qui peut avoir deux significations très différentes : *obstacle de principe,* officiel, légal, universel, permanent, et *obstacle accidentel,* particulier et personnel, subsistant tout juste autant que la cause fortuite dont il procède.

Au premier sens du mot, ni l'Evêque, ni personne en dehors du Pape, ne peut décréter un empêchement quelconque au mariage ; au second sens, c'est différent et le *Codex* admet que l'Evêque peut *vetare,* arrêter, suspendre le mariage pour un temps, pour une raison tout accidentelle, et cela tant que cette raison persiste, pas davantage.

Sans être législateur matrimonial, l'Ordinaire a charge, cependant, de veiller à la correcte administration du sacrement de mariage, comme de tous les autres, et cette « correction », étant à la fois canonique et morale, peut exiger dans un cas singulier, en circonstances tout à fait accidentelles, l'intervention prohibitive de son autorité pour la sauvegarde du bon ordre de la société chrétienne. *Vetare,* dit le *Codex,* et non *impedire;* c'est une nuance de langage qui insinue la différence des deux procédés.

Quelques auteurs inséraient autrefois dans la liste des empêchements canoniques prohibitifs ce qu'ils appelaient *vetitum Ecclesiæ* et entendaient par là l'arrêt momentané du mariage par défense particulière *(vetitum)* de l'évêque ou même du curé. C'était une erreur, ou plutôt une confusion de mots, ce « vetitum » épiscopal n'ayant absolument rien à voir avec la nature, toute différente, de l'empêchement canonique *impediens* au sens propre du mot.

Disons tout simplement que l'Ordinaire peut mettre un *obstacle* momentané à un mariage célébré chez lui, ou contracté par ses propres sujets en diocèse étranger, mais que, seule, l'autorité Apostolique peut édicter des *empêchements* de mariage « *per modum legis sive universalis sive particularis* ».

La Coutume. — CANON 1041. — Consuetudo novum impedimentum inducens aut impedimentis exsistentibus contraria reprobatur.

Les historiens canonistes savent qu'il est des empêchements de mariage dont on ne connaît pas l'origine positive, écrite, qui ont donc été introduits dans le droit par la coutume (telle v. g. la disparité du culte) ; ils savent aussi que, par coutume contraire légitimement prescrite, un empêchement pouvait cesser de rester en vigueur. A l'avenir le *Codex* enlève ce double effet juridique à la coutume en matière matrimoniale.

Il peut se faire qu'un usage traditionnel longtemps prolongé ajoute une difficulté de plus au mariage, en restreigne sur un point donné la liberté. Cet usage ne peut, d'après le nouveau droit, être considéré comme un empêchement canonique normal, si le *Codex* ne le reconnaît pas comme tel. Exemple : l'ancien *temps prohibé,* qui procédait de la coutume, disparaît, puisqu'il ne figure pas dans la liste actuelle des empêchements prohibitifs. On ne saurait donc alléguer la coutume pour légitimer l'interdiction faite jadis aux futurs de se marier, sauf dispense, pendant l'Avent ou le Carême.

Un mot encore pour terminer ces préliminaires. Rien n'est changé à l'ancienne distinction des empêchements canoniques de mariage en *dirimants* et *prohibitifs* (ce dernier qualificatif étant en français une traduction suffisamment exacte et plus euphonique du mot latin *impedientia,* empêchants). Il y a des modifications sérieuses dans chacune des deux séries ; mais leurs définitions et essentielles caractéristiques restent exactement ce qu'elles étaient.

Nous aborderons plus tard, dans une étude complémentaire, le chapitre des *Dispenses.* Entrons tout de suite dans le détail des deux catégories d'empêchements.

§ I. — Empêchements prohibitifs

Sans remonter à l'ancien droit des Décrétales (moyen-âge), où ils étaient plus nombreux, rappelons que les canonistes contemporains n'étaient pas absolument d'accord pour fixer le nombre exact des empêchements prohibitifs. On en comptait généralement 5 : *Sponsalia, votum, mixta religio, tempus, Ecclesiæ vetitum,* auxquels on ajoutait parfois, quoique improprement : *dissensus parentum, indignitas sponsorum.*

Le *Codex* n'admet plus que trois empêchements : *votum, adoptio, mixta religio.* *L'adoption* seule est un empêchement nouveau, mais tous les autres anciens demeurent supprimés *(sponsalia, tempus,* etc.).

Comme il ne s'agit pas ici d'écrire un traité *de Matrimonio,* mais de signaler simplement les nouveautés du *Codex,* nous nous dispenserons d'entrer dans les détails (presque tous d'ancien droit commun) qui concernent le *votum* et la *mixta religio ;* il suffira de les résumer très brièvement, et de dire un mot à part plus explicite à propos de l'empêchement nouveau d'*adoption.*

a) Votum. — Tout vœu « opposé au mariage » constitue un empêchement et matière éventuelle à dispense. Or, il y a *cinq* sortes de vœu qui sont dans ce cas-là : 1º le vœu de simple *virginité,* 2º le vœu de *chasteté* parfaite, 3º le vœu de ne pas se marier (de *célibat*), 4º le vœu de recevoir les *ordres* sacrés, 5º le vœu d'entrer en *religion.*

b) Mixta religio. — C'est le cas de futurs baptisés dont l'un est *catholique* et l'autre *acatholique* (ce dernier terme, qui désigne toutes les sectes de baptisés *dissidents,* se rapporte chez nous le plus ordinairement aux protestants). On remarquera le

soin que prend le *Codex* de rappeler, avec une certaine sévérité d'insistance, les anciennes précautions que réclament ces sortes d'unions, vues toujours d'un mauvais œil par l'Eglise.

c) **Adoptio.** — C'est un empêchement nouveau, en tant que prohibitif, qui reste cependant en certains cas quand même dirimant comme autrefois (cf. Can. 1080).

CANON 1059. — In iis regionibus ubi lege civili legalis cognatio, ex adoptione orta, nuptias reddit illicitas, jure quoque canonico matrimonium illicitum est.

L'adoption est une matière d'interprétation assez complexe et difficile, sur laquelle les canonistes futurs auront sans doute à exercer leur sagacité. Nous nous bornerons pour le moment aux simples remarques qui suivent.

Le *Codex* entre ici franchement dans la voie du plein accord avec le droit civil. Le régime de l'adoption est très variable suivant la diversité des codes qui le régissent. Et, d'autre part, il était prudent de maintenir l'obstacle matrimonial de l'adoption, soit pour relever, en la garantissant davantage, cette vénérable sorte de paternité sociale, soit pour prévenir plus sûrement les abus de promiscuité que peut engendrer l'intimité inévitable des adoptés avec les familles de leurs adoptants. Le plus simple était donc, pour le Législateur ecclésiastique, de s'en rapporter aux dispositions de la loi civile, parfaitement légitime en soi sur ce point-là, et de sanctionner, de façon parallèle pour ainsi dire, celles de ses prescriptions qui déclarent illicite ou nul un mariage pour raison d'adoption légale.

Des deux Canons 1059 et 1080 combinés résulte donc la règle générale qui peut se formuler ainsi : Il y a empêchement prohibitif canonique d'adoption là où la loi civile défend (déclare illicite), sans clause de nullité cependant, le mariage de l'adopté (Can. 1059) ; — et il y a empêchement dirimant canonique d'adoption là où la loi civile interdit radicalement, sous clause de nullité, le mariage de l'adopté (Can. 1080).

Nous reviendrons sur l'adoption à propos des empêchements dirimants. Pour l'intelligence complète de notre présent Canon 1059, il ne sera pas inutile de rappeler en quelques mots le régime de l'adoption légale en France.

Ce régime est déterminé aux articles 343-360 du Code civil. Voici la teneur de l'article qui concerne le mariage :

Art. 348. — L'adopté restera dans sa famille naturelle et y conservera tous ses droits. Néanmoins le mariage est prohibé:

Entre l'adoptant, l'adopté et ses descendants ;

Entre les enfants adoptifs du même individu ;

Entre l'adopté et les enfants qui pourraient survenir à l'adoptant ;

Entre l'adopté et le conjoint de l'adoptant, et réciproquement entre l'adoptant et le conjoint de l'adopté.

On s'est demandé si ces empêchements civils de mariage résultant de l'adoption étaient simplement prohibitifs ou dirimants : grande controverse parmi les juristes civils. L'accord s'est fait en ces derniers temps, et c'est actuellement l'opinion commune que ces empêchements chez nous sont seulement prohibitifs.

Le Code italien les déclare dirimants ; le Code autrichien les supprime et n'admet aucun obstacle au mariage, du fait de l'adoption.

Cette constatation, qui pourrait être renforcée de nombreux exemples analogues, permet de mieux comprendre la sagesse du Législateur ecclésiastique qui, au lieu de faire une loi à formule unique et portée universelle, a trouvé préférable d'adapter son empêchement d'adoption à la variété des Codes civils, en faisant siennes et canonisant leurs dispositions matrimoniales sur ce point-là.

(A suivre).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

BIBLIOTHÈQUE FRANÇAISE. **Bossuet,** par Henri Bremond. — 3 vol. in-12 de XI-340, 322 et 334 p., à 1 f. 50 l'un. — Paris, Plon.

LES GRANDS PHILOSOPHES. **Descartes,** par Denys Cochin, de l'Acad. fr. — In-8 de 282 p., 5 f. — Paris, Alcan.

I. — Ce n'est pas sans quelque appréhension que l'on a vu M. Strowski confier à M. l'abbé Bremond le *Bossuet* de la Bibliothèque Française. M. Bremond s'est tiré d'affaire habilement, et a essayé de se faire, pour un temps au moins, une âme point trop antipathique à son héros, encore que sa sympathie aille de préférence à des adversaires de l'évêque de Meaux qui n'en sont pas dignes, notamment à ce Richard Simon dont à plusieurs reprises il a l'air de dire que sa méthode était la vraie et que Bossuet avec toute son éloquence n'a pu triompher de « la vérité » simonienne que pour une heure (Bremond, III, p. 136, 137, 307) : — « Il n'est aujourd'hui personne, écrit M. Br., je dis parmi les représentants de l'orthodoxie la plus rigoureuse, qui n'admette la parfaite légitimité de la méthode critique (de R. Simon) anathématisée par Bossuet » : ceci est faux, et M. Bremond vient de faire une fois de plus la preuve qu'il n'est pas qualifié pour parler au nom de l'orthodoxie, ni « rigoureuse » ni mitigée : R. Simon fut un « moderniste » avant la lettre ; et sa méthode (le divorce entre la critique et la théologie, et l'indépendance absolue de la critique vis-à-vis de la théologie, le droit absolu de la critique à fixer le sens de l'Ecriture), sa méthode ne diffère pas essentiellement de l'erreur fondamentale de M. Loisy (d'ailleurs c'est par l'école de M. Loisy que R. Simon a été remis à la mode : voir surtout la série d'articles publiés sur lui, il y a un peu moins de vingt ans, dans la Revue Loisy, par un prêtre qui depuis est sorti de l'Eglise). Et comment M. Bremond écrit-il encore, se félicitant de cette impuissance de Bossuet à écraser la pseudo-critique naissante : — « Il est réconfortant de constater une fois de plus que la vérité ne meurt pas, même

sous les coups que lui porte, involontairement d'ailleurs, un Bossuet. »

Voilà une réserve qui était à faire. Trop d'optimisme aussi à l'endroit des protestants, à qui il suppose, à la veille de la Révocation, un appétit de réunion qui est contredit par la voix unanime du clergé et des fidèles. — Mais, quelques lignes de ce genre enlevées ici ou là, les trois volumes de M. Bremond restent d'une lecture attachante, captivante, instructive aussi et neuve. Il nous présente, sous le Bossuet majestueux de la chaire et des grands livres, le Bossuet de tous les jours, qui fut la simplicité même, candide à l'excès, paternel et familier dans son administration, condescendant avec tous.

Et d'une modestie surtout qui est peut-être unique dans l'histoire des lettres. Nul n'a été plus indifférent que lui à la gloire littéraire. Il n'a jamais publié ses sermons. Sauf un écrit de circonstance et trois brochures, son premier vrai livre (l'*Exposition de la foi catholique)* est de 1671 : il avait quarante-quatre ans. Le second livre (le *Discours sur l'Histoire universelle)* est de 1681. Ceci n'est qu'un indice entre mille. Voici qui a plus de sens. D'autres ont pu paraître embarrassés et comme effrayés de leur gloire : Lacordaire par exemple, quand il descend de la chaire de Notre-Dame, se fait piétiner par un frère convers, comme avide de sentir et d'étreindre son propre néant. Bossuet fait mieux. Il ne pense pas à lui. Comme d'instinct, il s'oublie. Nul n'a été moins égotiste (donc moins romantique) que lui. Il vit, et d'une façon très intense ; mais jamais il ne se regarde vivre. Son attitude constante, ce n'est pas l'analyse intérieure, mais le « ravissement. » Il lit constamment, il réfléchit et médite plus encore ; mais pour arriver à « se perdre » (un de ses mots favoris) dans les réalités qui l'occupent, dans les réalités de la foi.

Les trois volumes de M. Bremond correspondent aux trois périodes que l'on peut distinguer dans l'activité de Bossuet :

L'une, presque exclusivement oratoire, qui couvre les années de Metz et les premières années de Paris (1652-1670 ; né 1627) ;

La seconde coïncide avec les dix années que Bossuet passe à la Cour en qualité de précepteur du Dauphin (1670-1680) : nommé évêque de Condom le 8 décembre 1669, précepteur du Dauphin le 5 septembre 1670, se démet, en octobre 1671, de son évêché, pour se donner tout entier à son préceptorat ; et il s'y donne en effet avec un zèle qui nous stupéfie ; auprès de lui, Fénelon, précepteur du duc de Bourgogne, n'est qu'un paresseux ; Bossuet fait tout lui-même, trois classes par jour et tous les jours, prépare tous les travaux du dauphin, imagine les sujets de devoirs, les *thèmes,* rédige une grammaire latine et une grammaire française, des abrégés d'histoire d'où sortiront une *Histoire de France* et le *Discours sur l'Histoire universelle,* écrit un petit traité des *Causes,* une *Logique,* la *Connaissance de Dieu et de soi-même,* rassemble les matériaux d'une *Morale,* etc. ;

La IIIe période enfin, les années de Meaux, 1681-1704 (resté à la Cour après 1680 en qualité d'aumônier de la Dauphine, nommé évêque de Meaux en mai 1681, fait son entrée dans sa ville épiscopale en février 1682), la période proprement et triomphalement lyrique, dit M. Bremond : « Il n'écrit plus désormais qu'avec un charbon de feu » : il écrit contre le quiétisme, contre les comédiens, contre les nouveaux critiques ; et il écrit aussi le *Traité de la Concupiscence,* et les *Méditations sur l'Evangile,* et les *Elévations sur les mystères ;* et il prêche, avec quelle simplicité ! Tout le progrès de son éloquence a été d'atteindre toujours plus de simplicité : se rappeler sa tirade sur les *ô.* Lui-même, dans une lettre de sa jeunesse, a avoué splendidement : — « *Je dis beaucoup de paroles parce que je ne suis pas encore au fond que je cherche* » *:* quand il touche à ce fond, les périodes cessent, la phrase elle-même s'évanouit :

« Dites ô en silence, n'y ajoutant rien : O adorer ! ô louer ! ô désirer ! ô attendre ! ô gémir ! ô admirer ! ô regretter ! ô entrer dans son néant ! ô renaître avec le Sauveur ! ô l'attirer du ciel ! ô s'unir à lui !... Qu'y a-t-il de moins qu'un ô ? mais qu'y a-t-il de plus grand que ce simple cri du cœur ? Toute l'éloquence du monde est dans cet ô ; et je ne sais plus qu'en dire, tant je m'y perds. »

Il prêche aux religieuses ; mais il prêche à tous, au peuple des villages ; il fait avec beaucoup de zèle ses tournées pastorales ; il s'enquiert de tout ce qui touche au bien de ses ouailles. Il garde épiscopalement la résidence, et passe la plus grande partie de l'année dans son diocèse, en se réservant un pied-à-terre à Paris, où il fait de fréquentes apparitions, quelques séjours aussi (Meaux est si près de Paris !). Il aime surtout à faire des visites à Versailles : c'est là sa faiblesse, la faiblesse de ses dernières années. Que va-t-il chercher à Versailles ? Certainement rien pour lui-même : il est sincère quand il demande à Dieu d'éteindre en lui « jusqu'à la moindre étincelle, l'amour et la complaisance pour les dignités » (Lettre à Mme Cornuau, 30 juillet 1697). Mais il aime le roi ; il a besoin de voir le roi, de respirer l'air du roi : comme les grands hommes de ce temps s'attachaient à ce roi, si égoïste pourtant ! La seule chose que Bossuet vieilli sollicite, c'est pour son neveu : il voudrait lui laisser son évêché de Meaux, démissionner même en sa faveur ; c'est le neveu sans doute qui le veut le plus fort et qui harcèle son oncle, mais l'oncle aussi y tient, on ne sait trop pourquoi, peut-être (a-t-on supposé) parce qu'il prévoyait des difficultés dans la liquidation de sa gestion financière et qu'il aurait aimé à réserver cette besogne à des mains tout à fait sûres et bienveillantes... Louis XIV n'entra jamais dans ces vues et refusa obstinément de donner Meaux à l'indigne neveu.

Ce spectacle de Bossuet vieilli traînant dans les antichambres de Versailles, est pénible. La pierre dont il souffrait depuis 1695, avait miné cette santé robuste ; et dès 1702 il n'était plus que l'ombre de lui-même. Et il voulait toujours se montrer à Versailles, où l'on était peu sensible à la majesté des souffrances humaines, même des souffrances d'un Bossuet ! Un jour, Mme de Maintenon, impatientée de le rencontrer dans les galeries du palais, dira sèchement : « Veut-il donc mourir à la Cour ? » Ledieu nous raconte qu'il voulut assister à la procession de l'Assomption à Versailles, le 15 août 1703, et que ce fut « un triste spectacle qui affligea ses amis, le fit plaindre par les indifférents et moquer par les vieux de la cour » : — « Ah ! pauvre M. de Meaux ! » Et d'autres : — « Courage, M. de Meaux ! nous en viendrons à bout ! » Et le plus grand nombre : — « Que ne s'en va-t-il mourir chez lui ! » — Mais, ajoute Ledieu, « il veut auparavant placer son neveu et faire un dernier effort. » Il mourut, dans sa maison de Paris (rue Sainte-Anne, n° 46), le 12 avril 1704, samedi veille du Bon Pasteur, après de longues et terribles souffrances, âgé de soixante-dix-sept ans. Il avait reçu les derniers sacrements le mardi précédent, « répondant à tout avec fermeté, résolution et édification, dit Ledieu, sans parler, sans ostentation, docile comme une humble brebis du troupeau commun de l'Eglise. »

II. — M. Denys Cochin est un cartésien convaincu. C'est là un état d'esprit moins périlleux sans doute aujourd'hui qu'il y a un siècle ou un demi-siècle : car Descartes n'a plus guère de prise sur nos contemporains, et ce n'est pas le plaidoyer, très éloquent et captivant même de M. D. Cochin, qui le ressuscitera. M. D. Cochin lui fait honneur d'avoir conçu le relativisme de Kant et le phénoménisme de Renouvier, mais, au lieu de s'y enfermer et de nous y enfermer comme ont fait Kant et Renouvier, Descartes en est sorti. Oui ; il en est sorti ; mais comment ? Par une erreur : il a confondu idée et réalité : — « Du connaître à l'être, dit-il, la conséquence est bonne », ce qui n'est pas vrai : être pensé et exister, cela, en réa-

lité, fait deux. — C'est de cet intellectualisme que Descartes a déduit son mécanisme ; et le mécanisme assurément a rendu les plus grands services à la science, comme le marque M. D. Cochin. Mais ces services, il pouvait tout aussi bien les rendre à titre d'hypothèse ; et la preuve, c'est que c'est à ce titre qu'il continue à les rendre aujourd'hui. L'erreur de Descartes, à cause précisément de son intellectualisme qui le portait à réaliser les conceptions de son esprit, fut de prendre le mécanisme pour une réalité absolue et de l'élever, par suite, au rang de vérité métaphysique : Descartes a cru (et M. D. Cochin croit avec lui) que le mécanisme régit la nature, toute la nature, dont il formerait le fond, — ce qui ne laisserait aucune place à la spontanéité ni par conséquent au libre arbitre de l'homme, puisque par notre corps nous faisons partie de cette nature qu'on nous représente comme déterminée, et puisque par notre organisme notre esprit ne peut pas ne pas en dépendre dans une certaine mesure, y trouvant ses racines et ses conditions. — Descartes (comme M. D. Cochin) essaie d'échapper à cette conséquence ; mais sa postérité intellectuelle des deux siècles qui l'ont suivi, a été plus logique, et c'est de Descartes que se peuvent réclamer les négateurs modernes de la liberté, matérialistes ou idéalistes.

Descartes (né 1596, † 1650), dans sa vie privée, fut toujours un chrétien croyant. Il était de bonne souche : son père, seigneur du Perron, de Chavagnes et de La Haye, était Conseiller au Parlement de Rennes. Il fréquenta d'abord les cours et les camps, vaillant soldat, ne craignant ni les duels ni les aventures. La crise qui décida de sa retraite, nous a été racontée par lui-même :

« J'étais alors en Allemagne, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies (guerre de Trente ans) m'avait appelé, et comme je retournais du couronnement de l'empereur vers l'armée, le commencement de l'hiver m'arrêta dans un quartier où ne trouvant aucune conversation qui me divertît, et n'ayant, par bonheur, aucuns soins ni passions qui me troublassent, je passais tout le jour enfermé dans un poêle où j'avais tout le loisir de m'entretenir de mes pensées. »

Il avait vingt-cinq ans. Dès lors il vit surtout en Hollande : à Utrecht, à Leyde, à Amsterdam, puis, de façon définitive, à Egmont (bourg voisin d'Alcmaar). Il mène la vie la plus retirée et la plus modeste. Il a si fort horreur du bruit et de la foule, qu'il écrit d'abord ses ouvrages en latin, afin qu'ils aient moins de lecteurs. Il ne parle jamais de lui, dans sa nombreuse correspondance : ce sont lettres d'affaires, mais d'affaires de science et de philosophie. Personne ne pratique plus sincèrement la devise qu'il avait choisie : *Bene vixit qui bene latuit*. Christine de Suède voulut le voir : il y fut, et mourut peu après son arrivée à Stockholm.

S. François de Sales. **Œuvres,** t. XIX. *Lettres*, volume IX. — Gr. in-8 de xx-496 p., 8 f. — Lyon, Vitte.

Les Divines Paroles, par le P. Saudreau, O. P. IVe édition considérablement augmentée, par l'abbé Saudreau, 2 vol. in-12 de 764 et 624 p., 7 f. — **Les Tendresses du Seigneur,** ou *Vie de la Mère Anne-Marguerite Clément*, par l'abbé Saudreau, in-12 de 535 p., 4 f. 50. — **Manuel de Spiritualité,** par le même, in-16 de 348 p., 2 f. 50. — Angers, G. Grassin.

La France franciscaine. *IIe Année*. In-8 de 325 p., 5 f. Lille, R. Giard. — **Notice sur la vie spirituelle de S. A. R. Mgr le duc d'Alençon,** *du T. O. séculier de S. François*, par le P. Stanislas, capucin. In-12 de 144 p., 1 f. 50. Paris, libr. Saint-François.

I. — Dans ce nouveau volume de la grande édition d'Annecy (laquelle édition est, pour ce qui est des Lettres du Saint, la première véritablement et la seule authentique, comme nous l'avons expliqué ailleurs), 203 lettres, embrassant une période de dix-sept mois, août 1619-décembre 1620.

De ces lettres, 38 sont inédites (dont 3 à Mgr de Sales son frère, et 5 à Mme de Chantal) ; et parmi les 165 autres, 54 ont été revues et collationnées sur les autographes, et 22 sur d'anciennes copies.

Cette période de la vie du saint évêque est tout particulièrement intéressante pour nous Français : il vient de séjourner dix mois à Paris et en France, d'où il repart (octobre 1619) pour la Savoie. A la Cour comme partout, il a fait merveille. C'est lui qui a reçu mission d'accompagner dans ses nouveaux Etats Christine de France, fille de Henri IV, qui vient d'être fiancée au prince de Savoie. Il a vu de près toutes sortes de grandeurs humaines, Richelieu notamment, alors encore confiné à Luçon : — « J'appris (à Tours) a connoistre tout plein de Prælatz, et particulièrement M. l'Evesque de Lusson, qui me jura toute amitié et me dit qu'en fin il se rangerait a mon parti, pour ne penser plus qu'a Dieu et au salut des ames » : voilà une « fin » qui, à cette date de 1619, n'était guère proche encore de venir, pour le futur cardinal-ministre ! — Il a vu aussi le premier cardinal de Retz, qui aurait même voulu faire de lui son coadjuteur à l'évêché de Paris : proposition qui fut longuement débattue entre sages conseillers (dont S. Vincent de Paul) et resta en suspens jusqu'au milieu du printemps de 1620, S. François attendant dans le calme et dans la sainte indifférence la manifestation de la volonté de Dieu : la Providence seconda l'inclination de son cœur en le laissant à Annecy ; et le seul motif qui l'aurait fait hésiter un instant et pencher pour Paris, c'est qu'il entrevoyait dans cette coadjutorerie de Paris une chance de succès pour un voyage en Angleterre, voyage au cours duquel il eût été heureux de travailler à la conversion du roi Jacques Ier. — Il a connu Angélique Arnauld, alors âgée de vingt-huit ans, abbesse de Port-Royal, et qui, tombée sous le charme du Saint et de sainte Jeanne de Chantal, songera à quitter l'Ordre bénédictin pour la Visitation naissante : les lettres que le Saint lui écrit et qu'on lira ici, nous mettent sous les yeux un exemple terrible des ravages que peut produire dans une très grande âme l'impatience et le sens propre dans la poursuite d'une perfection mal entendue :

« O Dieu, ma fille, lui écrit-il (4 février 1620), je vois vos entortillements dans ces pensées de vanité ; la fertilité, jointe à la subtilité de votre esprit, prête la main à ces suggestions ; mais de quoi vous mettez-vous en peine ? ...Ma fille, une petite, simple prononciation de quelque parole de la Croix chassera toutes ces pensées, du moins leur ôtera toute nuisance : O Seigneur, pardonnez à cette fille du vieil Adam, car elle ne sait ce qu'elle fait. ...Je dis qu'il faut faire ces rejets tout doucement, simplement, et comme si on les disait par amour et non pour la nécessité du combat... Accoutumez-vous à parler un peu tout bellement, et à aller, je veux dire marcher, tout bellement, à faire tout ce que vous ferez, doucement et tout bellement ; et vous verrez que dans trois ou quatre ans vous aurez rangé tout à fait cette si subite soudaineté. Mais souvenez-vous bien de faire ainsi tout bellement, et parlez tout bellement ès occasions où la soudaineté ne vous pressera point et où il n'y aura nulle apparence de la craindre... »

II. — Il fait toujours bon entendre les Saints parler de Dieu. Ils puisent si directement dans la contemplation des lumières où ne saurait prétendre le commun des mortels ! Ils y prennent surtout un accent qui n'est pas de ce monde. C'est de cette vue que s'inspirait le P. Saudreau, dominicain, un des plus infatigables apôtres de notre pays au cours du siècle écoulé († 1898), quand il colligea ses « *Divines Paroles* », ou « *Ce que le Seigneur a dit à ses intimes dans le cours des siècles chrétiens.* » C'est une anthologie des révé-

lations des Saints. Le P. Saudreau a distribué sa matière en trente chapitres : Dieu Amour, Dieu Bonté, Dieu Justice, Dieu Miséricorde, Jésus Consolateur, Jésus Victime, les victimes de Jésus ; puis une série de chapitres sur les vertus chrétiennes, foi, espérance, charité, zèle, recueillement, mortification, patience, abandon, humilité, vertus religieuses ; puis : prière, oraison, Saint Office, Sainte Messe, Sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, dévotion au Sacré Cœur, à la Sainte Vierge, dévotions diverses, la perfection, la vocation sacerdotale, l'état religieux, etc. — Et chaque chapitre à son tour est distribué en une série de capitulets assez courts (une page ou deux, ou même moins) qui ont chacun leur titre spécial. On voit quelle mine c'est qu'un tel ouvrage pour les prédicateurs et directeurs, et de façon générale pour toutes les âmes ferventes. On y trouvera tout de suite, sur tel sujet que l'on voudra, et sur tous les aspects de ce sujet, les idées les plus riches, exprimées dans la langue la plus suave et la plus brûlante, la langue des Saints, ou mieux, la langue que Dieu prend quand il parle à ses Saints et veut leur donner un avant-goût des délices célestes.

L'ouvrage avait eu trois éditions déjà du vivant du P. Saudreau. L'édition qui paraît maintenant (1914), est l'œuvre du neveu de l'auteur, le théologien mystique universellement célèbre. Elle est considérablement augmentée ; et surtout elle est enrichie de notes critiques qui seront précieuses pour les théologiens. Outre une table analytique très développée (t. I, p. 733-764 ; t. II, p. 585-615), M. Saudreau a ajouté 1° un Plan de lectures à faire pour une retraite (II, p. 571-2), et 2° une Table, par siècles, des saints personnages favorisés de communications divines (II, p. 573-583).

Il donne enfin, en appendice (II, p. 617-621), quelques lettres qui sont à retenir dans l'histoire des controverses relatives à la théologie mystique : l'une surtout, du cardinal Vivès, qui lui demande de publier son travail sur « l'Elément essentiel et fondamental de l'état mystique » (travail qui a été publié en effet et forme le chap. IV des *Faits extraordinaires*, intitulé : *L'Etat mystique ne comporte nullement la perception de l'Etre divin) ;* — et une lettre encore du cardinal Gennari, qui écrit, à propos des deux ouvrages de M. Saudreau, *L'état mystique* et *La vie d'union à Dieu :*

« Vous y expliquez la nature de l'état mystique non d'après l'opinion de certains auteurs modernes qui l'ont en partie faussée, mais suivant la solide doctrine des grands Maîtres de la spiritualité. Selon cet enseignement, l'état mystique n'est pas aussi inabordable que l'ont donné à entendre ces auteurs modernes ; il est, au contraire, à la portée de tous. J'applaudis à vos doctes et utiles travaux et je souhaite que, se répandant largement parmi les âmes pieuses et leurs directeurs, ils recueillent des fruits très abondants. »

III. — C'est encore, non pas une Sainte canonisée, mais du moins une grande Servante de Dieu que nous entendons parler dans le nouveau volume publié par M. Saudreau en 1916, *Les Tendresses du Seigneur pour une âme fidèle, ou Vie de la Mère Anne-Marguerite Clément,* 1re Supérieure des Monastères de la Visitation de Montargis et de Melun (1593-1661). Cette Mère fut, de son vivant, en haute estime auprès de saint François de Sales (qui reçut sa profession religieuse en 1618), de sainte Jeanne de Chantal, du P. de Condren ; et elle a laissé dans son Ordre une grande réputation de sainteté. M. Saudreau retrace rapidement (en 150 pages) les événements de sa vie extérieure (luttes qu'elle dut soutenir pour suivre sa vocation ; fondations d'Orléans, de Montargis, de Melun), et passe tout de suite à sa Vie intérieure, la plus précieuse à connaître pour une âme religieuse (p. 171-428 : faveurs dont elle a été l'objet de la part du divin Maître : tendresses et épreuves, réprimandes, grâces de lumière) ; — puis, en 80 pages, tableau de ses vertus, qui est, tracé de la main de M. Saudreau, un excellent petit Memento des vertus chrétiennes et religieuses.

IV. — M. Saudreau a donné enfin, en 1917, un *Manuel de Spiritualité* dont voici l'occasion : Mgr l'Evêque d'Angers ayant fait inscrire, au programme d'examen pour les *Brevets d'instruction religieuse,* ce chapitre : « Notions fondamentales de la vie spirituelle, » candidats et prêtres chargés de les préparer réclamèrent à M. Saudreau, de tous les points du diocèse, un Manuel où fussent exposés succinctement les principes de la spiritualité. M. Saudreau se fit prier d'abord, espérant qu'un autre que lui entreprendrait ce travail. Mais qui mieux que lui était qualifié pour cela, avec ses trente années de ministère sacerdotal vouées à l'étude théorique et expérimentale de toutes les questions qui se présentent à résoudre en ascétisme et en mystique ?

Trois parties dans ce Manuel : 1° *le combat spirituel :* obstacles à surmonter (passions, tentations, illusions, sécheresses, impuissances...) ; — 2° *pratique de la piété :* les vertus (théologales et cardinales) ; — 3° *moyens d'avancer dans la piété* (prière, vocale et mentale ; Sacrements ; lecture spirituelle, examen de conscience, probations, retraites annuelles et mensuelles ; diverses dévotions).

V. — Sur le plan et le dessin de la nouvelle publication inaugurée en 1913, *La France franciscaine,* voir *Ami* 1913, p. 387-8.

Dans la IIe Année, parue en 1914, on lira :

Les Fils de S. François victimes de la Révolution dans le diocèse de Cambrai : les quatre Ordres Mendiants de la Règle de S. François comprenaient à eux seuls, quand éclata la Révolution, plus du tiers des couvents et des religieux du Royaume : nombreux par toute la France, ils l'étaient particulièrement dans la région du Nord (13 couvents de Capucins, 19 de Récollets ; pas de Cordeliers ni de Picpuciens), d'où le chiffre élevé des victimes (onze) de la Révolution dans la famille franciscaine au pays de Cambrai ;

Les Clarisses de Genève-Annecy et les protestants (1530-1535), d'après la relation (écrite au jour le jour au fil des événements) de l'abbesse Jeanne de Jussie (document capital pour l'histoire de l'introduction de la Réforme au pays genevois : p. 15-117) ;

Géographie de la Province de Provence, par le P. Antoine de Sérent ;

La réforme au couvent des Cordeliers d'Albi, sous Louis Ier d'Amboise (1491), par F. Delorme ;

Autour du B. Gautier de Bruges, ministre de la province franciscaine de France, nommé en 1279 évêque de Poitiers (par le pape Nicolas III), déposé à la fin de 1305 par Clément V (avec qui il avait eu des difficultés quand celui-ci était archevêque de Bordeaux), mort au couvent des Frères Mineurs de Poitiers en janvier 1307 : des miracles éclatent sur son tombeau, et un culte public lui est rendu, sans ratification officielle pourtant du Saint-Siège (mais Clément V lui-même, arrivé à Poitiers en mai de cette année 1307, s'installe pour plus de dix-sept mois au couvent des Mineurs, constate les miracles, et encourage le culte naissant : *ejus sepulcrum in Minorum ecclesia ornari jussit,* dit la *Gallia Christiana) ;*

Les Cordeliers de Castres, de 1227 à 1261 ; — *Bulletin d'Art franciscain* (les funérailles de Fr. Jean Fiefvès † 1426 ; verrières des Cordeliers de Châteauroux ; etc.) ; — *Le B. Henri de Baume* (1366-1439) ; — *L'Abbaye de Sainte-Claire à Ypres ; — Le Couvent des Sœurs Grises à Comines ;* etc.

VI. — Une bonne monographie du duc d'Alençon avait paru déjà à la fin de 1911 (cf. *Ami,* 1912, p. 888) à l'adresse surtout des gens du monde. Celle que nous annonçons est l'œuvre du directeur même du prince, et s'attache à mettre en lumière sa vie spirituelle, sa vie de chrétien et de Tertiaire franciscain. Et c'est admirable, très touchant et très grand. Relire, par exemple, ses vues sur le métier des armes (dans ses notes pour l'éducation de ses enfants, p. 42-46) :

« Je veux pour mon fils une éducation profondément

religieuse, mais virile et forte, propre à faire un homme dans les temps troublés où nous vivons, un prince et s'il se peut un soldat ; qu'il sache qu'il n'est pas un de ses ancêtres directs depuis mille ans, qui n'ait servi la France les armes à la main...

« Je veux que mon fils ne reste pas oisif à jouir de son aisance, il faut de bonne heure le diriger sur l'état militaire, études spéciales et exercices du corps...

« L'état militaire peut avoir ses dangers moraux pour un jeune homme, je les estime cent fois moindres que ceux de l'oisiveté jointe à une certaine fortune. Le métier militaire est une école qui forme le caractère, apprend à juger, à se décider, à commander et pour tout cela à observer, à réfléchir, à se souvenir...

« J'ajoute encore ici que l'état militaire est éminemment favorable, même en temps de paix, à la pratique de toutes les vertus chrétiennes : obéissance, humilité, silence, renoncement, résignation, mortification corporelle, exactitude et fidélité au devoir, charité, oubli de soi, dévouement, esprit de sacrifice, vertus qui en temps de guerre peuvent être portées jusqu'à l'héroïsme.

« De plus compétents que moi ont fait ressortir ses analogies avec l'état religieux... »

Et, sur la formation proprement religieuse de ses enfants, il note :

« Qu'on les préserve, entre autres, de cette dangereuse erreur d'une éducation soi-disant libérale, qui voudrait en remontrer au Pape et gouverner l'Eglise mieux que l'Esprit-Saint ».

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Au cours d'une aimable conversation entre confrères, nous avons été amenés à parler des nouvelles conditions dans lesquelles, en raison de la pénurie actuelle des vocations, vont se trouver la plupart des curés de campagne : ils vont être chargés de plusieurs paroisses. Combien doivent-ils dire de messes *pro populo?*

Certains confrères prétendent « qu'on doit dire autant de messes *pro populo* qu'on a de paroisses à desservir. »

J'ai combattu cette théorie en disant que la charge n'existe qu'en raison du bénéfice ; et donc, que le prêtre ne touchant qu'un seul bénéfice (traitement) n'a qu'à assurer, aux jours marqués, la célébration d'une seule messe *pro populo*. J'ai même fait appel à l'argument *ab absurdo,* tiré, par analogie, de l'obligation de la résidence qui, de soi, ne peut être qu'unique, le prêtre, même chargé de plusieurs paroisses, n'ayant pas le don de multilocation. Rien n'y a fait.

J'ai alors apporté ce texte de l'*Ami* (5 fév. 1914, p. 127) : « Le Droit canonique n'admet pas l'obligation bénéficiale là où le bénéfice fait défaut. Or, c'est bien le traitement de curé qui constitue équivalemment, dans nos mœurs actuelles, l'ancien bénéfice, auquel le droit attache la messe *pro populo.* » Ce principe très net n'a pourtant pas enlevé tous les doutes dans l'esprit de mes confrères.

Nous serions reconnaissants à l'*Ami* de trancher la question.

R. — Il s'agissait, dans le cas que vous rappelez *(Ami,* p. 127), d'un vrai titulaire de cure, et par conséquent d'un vrai bénéficier, chez lequel la prise de possession du titre bénéficial pouvait être considérée comme le point de départ chronologique de ses droits et devoirs afférents à la *cura animarum*. Mais vous avez tort de conclure de ce détail d'interprétation pratique que l'obligation de la messe *pro populo* découle essentiellement du bénéfice, et nécessairement le suppose. L'*applicatio Missæ* peut avoir bien d'autres titres obligatoires, où le bénéfice n'est pas en cause : l'intention des fondateurs, en cas de messes fondées ; la volonté des fidèles, en cas de messes manuelles, etc. Et même, chez le curé titulaire au plein sens du mot, le devoir de la messe *pro populo* découle *primario et per se* de la *cura animarum* dont il est investi sous sa pleine responsabilité personnelle. C'est ce qu'enseigne formellement la S. C. du Concile : *Missam parochialem applicare tenetur parochus ratione officii, non reditus (in Cass.,* 20 sept. 1794, § 3, apud Zamboni, ed. 1868, t. IV, p. 456). Telle est bien, d'ailleurs, la pensée du Concile de Trente dans son texte célèbre : *Cum præcepto divino mandatum sit omnibus quibus animarum cura commissa est oves suas agnoscere, pro his sacrificium offerre...* etc. (Sess. XIII, c. 1 *de Ref.).* Plus d'une fois, la S. C. du Conc. consultée à propos de l'application de la messe *pro populo* dans le cas d'un prêtre ayant charge de deux paroisses, a répondu conformément à cette doctrine : *Ad applicationem missæ parochialis pro populo tenentur omnes qui actu curam animarum exercent... et si sint plures concurati, simul omnes tenentur unicam missam alternatim pro populo sive per vicem applicare.* (S. C. C., 30 juil. 1763, apud Zamboni, *l. c.).*

C'est à l'évêque qu'il appartient, de concert avec le curé intéressé, de fixer la part d'émoluments raisonnable que peut comporter la charge d'une seconde paroisse. Là où il n'y a pas de traitement fixe à priori, automatiquement réservé au prêtre qui remplit les fonctions de curé, comme chez nous depuis la Séparation, une somme est prélevée sur les ressources du denier du culte et allouée au curé comme compensation temporelle du service supplémentaire qui lui incombe. La raison formelle canonique de bénéfice peut manquer à cette sorte de prébende pécuniaire : la *cura animarum* n'en est pas moins là comme racine juridique et titre normal de l'obligation de la messe *pro populo.*

L'auteur de la phrase à laquelle vous faites allusion dans l'article cité de l'*Ami du Clergé* n'a eu en vue que la marche normale des choses. S'il avait prévu votre présente difficulté, il aurait certainement, pour éviter toute équivoque, modifié sa formule dans le sens que nous venons de dire.

Q. — Quelle obligation y a-t-il de porter la tonsure ? L'ennui de la faire faire chez le perruquier excuse-t-il de ne pas la porter ?

Doit-elle être toujours apparente, ou suffit-il de la faire renouveler pour les principales fêtes ?

R. — L'obligation de porter la tonsure qui distingue les clercs des laïques est fort ancienne dans l'Eglise. Elle rappelle l'habitude qu'avaient certains ascètes de se raser complètement la tête pour

marquer leur renoncement absolu au monde. D'une façon plus spéciale, les clercs promus aux ordres sacrés, ou possédant un bénéfice, sont tenus de porter les cheveux courts et la *tonsure* proportionnée à l'ordre reçu. L'ancienne législation fulminait l'excommunication contre ceux qui violaient ce point de discipline : *Si quis ex clericis comam relaxaverit, anathema sit.* Sans en arriver à cette rigueur, le droit coutumier et les ordonnances épiscopales obligent ces clercs, sous peine grave, à ne pas longtemps négliger l'entretien de la tonsure, par exemple une année, à moins de raisons sérieuses. Les clercs minorés ou non bénéficiers ne sont pas tenus avec cette sévérité, sauf le cas d'un mépris formel de leur part.

A Rome, on suit le règlement de Benoît XIII : « Que tout prêtre ou ecclésiastique dans les ordres sacrés, ou clerc bénéficier, porte toujours la clergie de la grandeur convenable à l'ordre et au grade de chacun, laquelle ne sera pas moindre en grandeur d'un teston, et qu'elle soit totalement apparente et renouvelée *assez souvent pour qu'on puisse la voir.* »

Si ce pape, très zélé pour la restauration de la discipline ecclésiastique, n'a pas précisé l'époque rigoureuse du renouvellement de la tonsure, ne soyons pas plus sévère que lui et contentons-nous de sa recommandation générale réclamant une tonsure *suffisamment apparente.*

Cette règle laisse toute liberté aux clercs dont la chevelure s'éclaircit. Quant aux autres, ils peuvent, sans aller contre le droit commun, se contenter d'un renouvellement *mensuel ou approchant* [1].

Q. — Un fabricant est en relations d'affaires avec une société industrielle. Le représentant de celle-ci lui offre une commande considérable, à la condition qu'il lui donne 1 fr. pour 100 sur les bénéfices.

Peut-il compenser cette perte en majorant le prix de sa marchandise ?

C'est ce que font tous les épiciers, boulangers, etc., en donnant aux domestiques de maison des bénéfices qu'ils font certainement payer par les patrons.

R. — La question ici posée a déjà été virtuellement traitée dans nos colonnes à propos du cas analogue du « sou du franc. » *Voler* le patron pour faire un cadeau au domestique, n'est évidemment pas permis. Mais y a-t-il vol dans le fait de la majoration de prix effectuée en compensation de la commission qui sera versée à l'intermédiaire ? Oui, si le patron est trompé, lésé à son insu, et malgré lui, dans ses justes intérêts financiers ; non, dans le cas contraire.

Or, les deux hypothèses peuvent se rencontrer. Quand la majoration est faite à l'avance, de façon courante et commune pour tous les clients, sur tarif connu des acheteurs, ceux-ci n'ont pas à se plaindre d'être dupés. Il se peut que la valeur de la marchandise ne corresponde pas au prix qui en est demandé ; mais alors, c'est leur affaire d'accepter ou de n'accepter pas le marché, tel qu'on le leur offre. S'ils l'acceptent, ils peuvent très bien maudire les circonstances économiques sociales qui déterminent ainsi l'élévation des tarifs de vente ; ils ne peuvent se plaindre d'être volés : *scienti et volenti non fit injuria.*

Supposons maintenant, pour un cas particulier, un marchand qui, sans prévenir son client, dépasse le tarif commun habituel, et majore ses prix afin de verser l'excédent entre les mains d'un commissionnaire exigeant. Nous avons là les éléments du vol proprement dit. C'est, en définitive, une somme d'argent tirée de la poche de l'acheteur, *invito domino* bien entendu, sans correspondance objective de valeur ou de titre légitime de perception qui l'excuse.

Dans laquelle des deux hypothèses rentre l'affaire dont vous nous parlez ? Cela dépend des usages reçus ou non reçus dans le milieu commercial et le genre d'industrie en question ; et là-dessus nous ne sommes pas assez informés pour trancher de façon ferme la difficulté.

A propos du « sou du franc », nous avons dit que là où cette coutume n'existait pas, il fallait sévèrement s'opposer à son introduction, qui ne va guère, au moins dans ses débuts, sans fautes formelles d'injustice pour la conscience de ceux qui y prêtent leur coopération. Que si, au contraire, dans un milieu donné, cette pratique est courante, connue des maîtres, qui tout au moins s'y résignent, faute de pouvoir l'éviter, on peut, à plus d'un point de vue, la regretter, mais non pas formellement la condamner comme contraire à la justice commutative.

Appliquez cette distinction et concluez comme il conviendra dans le cas qui vous intéresse.

Q. — Je lis dans un auteur réputé [1] : « Sans doute, en règle générale, l'âme doit être déjà en état de grâce avant de recevoir l'Extrême-Onction, et c'est pour cela que le malade se confesse avant qu'on la lui donne ; mais si, parce qu'il n'a pu se confesser, ou pour toute autre cause, il se trouve en état de péché, son âme est purifiée exactement comme par le sacrement de Pénitence... »

Prière de nous dire si cette doctrine est conforme à l'enseignement de la théologie et à la doctrine catholique.

R. — Rigoureusement parlant, ce que dit M. le chanoine Décrouïlle n'a rien de répréhensible et peut être admis ; la phrase seulement « ou pour toute autre cause » laisse à désirer une petite addition explicative, par exemple : « admise par l'Eglise, » mais c'est sans doute dans ce sens qu'il l'entend lui-même. Cependant, comme il parle ici simplement comme auteur spirituel, et non comme théologien, nous croyons qu'il est bon de donner

[1] Cf. c. 7, C. XII, q. 1. — Barbier de Montault, *Le costume et les usages ecclésiastiques,* t. I, p. 209-221. — Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline,* part. I, lib. II, c. 38-42. — Vacant, *Dictionnaire de théologie,* v° *Clercs.* — Wernz, *Jus Decretalium,* t. II, n. 15.

[1] Chanoine Décrouïlle, *Les Sacrements expliqués aux chrétiens de nos jours,* t. II, p. 145.

au sujet de ce qu'il avance quelques explications ou développements théologiques.

Rappelons d'abord les paroles de l'apôtre saint Jacques sur lesquelles repose toute l'économie théologique du sacrement de l'Extrême-Onction : « Infirmatur quis in vobis ? Inducat presbyteros ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei. Confitemini ergo alterutrum peccata vestra... » (Jac., v, 14-16).

On admet généralement, d'après ces paroles, que l'effet premier du sacrement d'Extrême-Onction est la collation d'une augmentation de grâce sanctifiante avec droit à des grâces actuelles spéciales, pour fortifier le malade contre son infirmité elle-même et les tentations du démon, et pour effacer les restes du péché. On appelle ainsi ce qui est la suite et la conséquence du péché et peut rester encore dans l'âme, même après que le péché a été pardonné : par exemple, une certaine dépression de l'âme, une certaine langueur ou torpeur pour la piété et le bien, une certaine difficulté pour se donner pleinement à Dieu avec foi, confiance et amour, un certain assujétissement au démon qui a pris empire sur l'âme, et de la part de Dieu une certaine propension à ne pas accorder des grâces abondantes dont on a déjà tant abusé. Mais comme l'effet premier de ce sacrement n'est point en jeu ici, nous ne nous y arrêterons pas davantage.

L'effet secondaire, quoique direct, dont il est question ici, est la rémission des péchés mortels dans certaines circonstances. Cet effet est absolument certain et prouvé : — 1° par les paroles mêmes de S. Jacques : « *Et si in peccatis sit, remittentur ei.* » Le mot « péché, » dans la Sainte Ecriture, quand il n'y a pas d'autres explications, s'entend toujours de ce qui est proprement péché, c'est-à-dire du péché mortel ; — 2° par les paroles mêmes de la forme de l'Extrême-Onction : « Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus *quidquid... deliquisti ;* » — 3° par le concile de Trente (Sess. XIV, cap. II) : « Extrema unctio *delicta si quæ sint adhuc expianda abstergit,* » et (can. 2) : « *Si quis dixerit sacram infirmorum unctionem non conferre gratiam nec remittere peccata, anathema sit ;* » — 4° par les expressions des Saints Pères qui appellent généralement l'Extrême-Onction *complément* de la Pénitence et conséquemment admettent qu'elle doit effacer les péchés que le sacrement de pénitence ne pourrait pas effacer ; — enfin 5° par le sentiment à peu près unanime des théologiens, qui sont d'accord là-dessus.

L'Eglise en effet ne reconnaît que deux sacrements qui soient par eux-mêmes et primairement sacrements des morts, à savoir : le baptême pour le péché originel et tous les péchés actuels commis avant qu'on l'ait reçu ; et la pénitence pour tous les péchés mortels commis après le baptême. Notre-Seigneur l'a dit assez clairement et assez expressément en l'instituant : « *Accipite Spiritum Sanctum ; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt.* » Il n'y a de soi aucune exception ; tous les péchés doivent être remis par les clés ou en vertu des clés de l'Eglise confiées aux apôtres et à leurs successeurs ; c'est si vrai que si quelques péchés sont remis par la contrition parfaite ou par l'Extrême-Onction, ils doivent encore être confessés, si la chose devient possible, parce qu'ils n'ont été remis par avance qu'en vertu des clés de l'Eglise auxquels ils sont toujours soumis. Et pour l'Extrême-Onction saint Jacques est loin de contredire ce que nous disons ; il l'appuie bien plutôt, puisqu'il ajoute : « *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra ;* » *alterutrum,* c'est-à-dire ceux qui ont des péchés mortels qui doivent être soumis aux clés de l'Eglise doivent les confesser à ceux qui ont reçu le pouvoir d'user de ces clés.

D'un autre côté, il est des personnes qui ne peuvent pas physiquement ou moralement confesser leurs péchés avant de mourir et à qui il est bien difficile d'avoir la contrition parfaite : aussi Notre-Seigneur dans sa bonté suprême a cru devoir venir à leur secours en instituant le sacrement d'Extrême-Onction.

L'Eglise donc le regarde en soi et primairement comme un sacrement des vivants, destiné avant tout, comme nous l'avons dit, à augmenter la grâce sanctifiante ; — mais secondairement comme un sacrement des morts, quand, par exemple, un malade n'a pas pu recevoir le pardon de ses péchés par le sacrement de pénitence. S. Jacques nous dit en effet que par l'huile il recevra le pardon de ses péchés : la contrition parfaite n'est donc pas exigée. Cependant, par la nature même des choses, il faut pour recevoir par l'Extrême-Onction le pardon des péchés mortels, être suffisamment disposé, et par conséquent ne pas pouvoir, moralement parlant, recourir aux autres moyens institués primairement par Notre-Seigneur pour recouvrer l'état de grâce, tels que sont la confession et l'absolution, et avoir en soi-même la contrition imparfaite actuelle ou virtuelle.

Mais il pourrait se faire 1° que quelqu'un ait cru recevoir l'absolution et ne l'ait pas reçue ; 2° qu'il ait commis depuis l'absolution reçue un péché mortel qu'il n'a plus présent à l'esprit ; 3° qu'il ait reçu l'absolution sans avoir de contrition surnaturelle et souveraine, tout en se croyant bien disposé ; ou enfin 4° qu'il se trouve privé par la maladie de l'usage des sens ou de la raison et ne puisse se confesser d'aucune manière, ou ne le puisse pas d'une manière suffisante pour recevoir une absolution valide. C'est alors que grâce à l'Extrême-Onction il pourrait recevoir le pardon de fautes *mortelles,* pourvu que, depuis qu'il les a commises, il en ait eu l'attrition et l'ait conservée au moins virtuellement ; ou même, s'il ne la concevait qu'après, par exemple en recouvrant l'usage de la raison, on croit encore généralement que grâce à elle et à l'Extrême-Onction il recevrait son pardon, parce qu'alors ce sacrement doit revivre. Dès lors

qu'on admet qu'en certains cas l'Extrême-Onction peut remettre le péché mortel, à plus forte raison et bien plus souvent elle doit remettre les péchés *véniels*, pourvu toujours qu'on en ait au moins quelque attrition. A plus forte raison également elle devra remettre la *peine* due aux péchés pardonnés, en totalité ou en partie suivant les dispositions du sujet, puisqu'elle a pour but de le préparer à entrer le plus tôt possible dans la gloire éternelle.

Q. — Dans un pensionnat, les élèves (enfants de 14 à 16 ans) communient *chaque jour* sans assister complètement à la messe; ils n'arrivent que vers l'offertoire ou la préface.

Cette manière de recevoir la communion n'est-elle point blâmable? Car il est à craindre que les élèves ne regardent la messe comme un accessoire, une chose secondaire. Aussi l'on demande s'il ne vaudrait pas mieux que ces élèves s'abstiennent de la communion plutôt que de la faire dans de telles circonstances?

A noter qu'il s'agit d'enfants et que cette manière de communier se pratique chaque jour.

Il faudrait changer le règlement, c'est évident; mais pour le moment c'est impossible.

R. — Deux questions : 1° Cette manière de faire est-elle blâmable? 2° S'il est impossible de la changer, vaut-il mieux que les enfants ne communient pas?

Ad I. Tout à fait blâmable, sans aucun doute, vous le dites vous-même fort bien. C'est accoutumer les enfants à regarder le sacrifice de la messe comme article de dévotion accessoire, ce qui serait monstrueux en doctrine catholique. C'est aussi priver les enfants d'une préparation liturgique excellente à la communion, conformément à l'esprit et à la pratique traditionnelle de l'Eglise, qui demande par l'organe du Concile de Trente que les fidèles communient *inter missarum solemnia,* s'associant ainsi de façon normale à l'œuvre capitale du sacrifice eucharistique.

Nous avons peine, beaucoup de peine, à comprendre que dans une maison d'éducation chrétienne les règlements ne prévoient pas un temps suffisant pour l'assistance intégrale à la messe, tout en prévoyant la possibilité d'y faire une apparition fugitive, tout juste pour y recevoir la sainte communion. C'est un abus, et un abus vraiment sérieux, à faire disparaître le plus tôt possible.

Ad II. On nous fait, malgré cela, envisager la déplorable hypothèse du maintien de cette pratique, quand même, en raison d'une prétendue impossibilité de la modifier, pour rentrer dans la règle catholique partout ailleurs scrupuleusement observée. Soit! et ce n'est pas notre affaire d'en dire davantage là-dessus : on nous a compris. Va donc pour l'abus indéracinable! Nous disons alors qu'il vaut mieux, malgré cela, ne pas priver les enfants du pain eucharistique quotidien. Ce n'est pas leur faute, après tout, s'ils sont condamnés à une attitude aussi irrévérencieuse à l'égard de la messe. Les priver du « tout », parce que les règlements de la maison leur imposent la privation d'une « partie », serait excessif, et préjudiciable à leurs intérêts spirituels.

Il n'y aurait lieu de songer à supprimer la communion ainsi faite que dans le cas où cette manière, assez scandaleuse, d'en prendre à l'aise avec le Saint Sacrifice dans son ensemble liturgique, serait de nature à atteindre chez les enfants leurs bonnes dispositions même par rapport à la communion, à paralyser ou supprimer chez eux, par voie indirecte, l'*intentio recta* qui est, comme on le sait, la condition posée par le Souverain Pontife à la pratique de la communion fréquente et quotidienne.

Mais c'est là probablement une hypothèse qui ne se vérifie pas dans le cas dont on nous parle. Restons-en à notre double conclusion : cette pratique est détestable; si l'on ne veut pas la supprimer, mieux vaut laisser communier les enfants, en prenant par ailleurs toutes précautions convenables pour que leur piété, en général, et leur dévotion eucharistique en particulier, souffrent le moins possible d'une pareille bizarre et fâcheuse réglementation.

Q. — Une vieille fille s'était mariée civilement avec un ami *de longue date,* finalement divorcé d'avec sa femme légitime, qui avait obtenu ce divorce contre lui.

Il est mort subitement. Je lui ai refusé la sépulture. Mais si sa veuve civile venait à mourir subitement elle-même, ou si je n'étais pas appelé chez elle avant sa mort, pourrais-je lui accorder une sépulture religieuse?

Est-elle obligée de réparer le scandale public qu'elle a donné? Quelle réparation serait suffisante?

Que faire, si prétendant s'être confessée ailleurs, elle se présentait à la sainte Table, sous prétexte que son confesseur lui a dit qu'elle était quitte de tout, en faisant dire des messes pour le défunt?

R. — Le scandale du remariage civil après divorce est un fait qui reste tel, tant qu'il n'a pas été effacé et réparé par un fait contraire. La femme en question pourrait désormais contracter une union valide, son conjoint illégitime étant décédé; mais, avant d'être admise à la participation de la vie chrétienne, il lui faudrait faire amende honorable pour le crime social qui reste attaché à sa personne.

Cette amende honorable, du reste, pourrait consister en assez peu de chose. Il est plus malaisé de *sortir* d'une situation scandaleuse que d'en exprimer simplement le *regret,* une fois qu'on n'y est plus. Il suffirait donc, pour absoudre cette personne, pécheresse publique à son heure, et restée telle dans l'opinion, il suffirait qu'elle promît de réparer et réparât en fait, son scandale, à la manière relativement facile dont il peut l'être encore : soit, si elle était en danger de mort, par un désaveu de sa conduite passée devant deux témoins, soit, si elle était en santé, par l'expression publique de ses regrets devant les personnes de son entourage, de manière que sa conversion et son repentir effectif — sa satisfaction — soient connus parmi les fidèles de la paroisse.

Nous connaissons un curé qui, en pareil cas,

demanda et obtint de la personne intéressée la permission de publier au prône de la messe le fait ainsi que les conditions normales et édifiantes de son retour à l'Eglise. C'est parfait ; mais l'on ne saurait agir ainsi en milieu quelconque. C'est donc un tour de pratique à chercher, un procédé suffisant pour que personne ne soit surpris de voir le curé traiter la brebis égarée comme les fidèles.

Que si dans votre cas rien ne se fait, rien ne peut être obtenu, même en strict minimum de principe, comme protestation de regret et réparation morale du scandale, vous serez obligé de refuser la sépulture religieuse, n'ayant aucun motif de l'accorder, ayant tous motifs clairs et permanents de la refuser.

La réparation du scandale est chose de for externe et locale, exigible donc à l'endroit et dans le milieu où il a été donné. Or, le curé, en tant que gardien de l'ordre public externe, reste en droit de traiter cette personne comme pécheresse publique, tant qu'elle n'aura pas elle-même donné la preuve « externe » de son effort pratique suffisant pour effacer cette vilaine note. Quoi que pense et dise un confesseur dans le tête-à-tête secret du confessionnal, le curé n'a rien à y voir, n'a pas à en tenir compte. Assurément, il n'a pas le droit d'exiger que cette personne se confesse à lui ; mais il a plein droit d'exiger la constatation de son attitude réparatrice au dehors, sans laquelle ce serait un nouveau scandale de l'admettre publiquement aux sacrements, quelque bien disposée qu'elle fût, par ailleurs, intérieurement, à les recevoir.

Un confesseur qui se permettrait de parler et d'agir comme celui auquel vous faites allusion, serait un confesseur maladroit ; excusable peut-être, seulement — et encore ? — dans le cas où, étant bien connu dans la paroisse, il prendrait publiquement sur lui d'affirmer qu'il a confessé cette personne et exigé d'elle, pour réparation de son scandale passé, tout ce qu'il pouvait et devait exiger, sous sa pleine personnelle responsabilité.

Q. — Tanquerey enseigne qu'on peut, sans perdre les indulgences, interrompre le chemin de la croix pour accomplir quelque œuvre pie, v. g. pour entendre la messe, se confesser, mais qu'on ne le peut pas pour faire quelque action profane. Cette règle est-elle absolue ?

Voici une personne pieuse qui tient un petit commerce, et qui ne pouvant pas aller faire le chemin de croix à l'église, le fait chez elle. Survient un client qu'elle est obligée d'aller servir. Peut-elle reprendre son chemin de croix au point où elle l'a laissé, ou bien est-elle obligée de le recommencer sous peine de perdre les indulgences ?

R. — De *courtes* interruptions ne détruisant pas l'unité de ce pieux exercice, n'empêchent pas le gain des indulgences. Ces interruptions peuvent même être assez longues, si elles ne sont pas causées par des occupations profanes, mais par d'autres pratiques pieuses.

Que penser d'une personne faisant le chemin de la croix chez elle avec un crucifix et l'interrompant pour aller servir un client ? Faudra-t-il recommencer ? Nous ne le pensons pas. De fait, dans ces conditions, la démarche faite auprès du client est un devoir d'état rempli avec la pensée de Dieu et sanctifié par la prière qui précède et celle qui doit suivre, et non une occupation profane au sens strict.

Ainsi jugerions-nous pour des interruptions qui ne dépasseraient pas un quart d'heure au plus.

Q. — 1° Un simple curé, sans titre prélatice, a-t-il le droit de porter le manteau sans manches qu'on appelle *manteletta, a)* comme habit de chœur par-dessus le surplis, ou *b)* comme habit de ville par-dessus la soutane ?

2° La simarre est-elle réservée aux seuls prélats et dignités ecclésiastiques, ou peut-elle être portée par un prêtre quelconque ?

R. — Ad I. 1° Un curé a-t-il le droit de porter le mantelet comme habit de chœur avec le surplis ? — La réponse est négative d'une manière absolue. De fait, le mantelet est un signe de haute prélature. Certains chapitres l'ont obtenu par privilège, mais on ne cite aucune concession en faveur des curés.

D'ailleurs, pour ceux-ci, l'habit de chœur est le surplis seul, et il est interdit d'y ajouter un ornement réservé à une classe supérieure.

2° Un curé peut-il porter le manteau sans manches comme habit de ville ? — Aucune loi générale ne déterminant la forme des habits du clergé en ville, il faut se conformer aux statuts diocésains.

Ad II. La simarre, en France, est affectée au bedeau [1].

Q. — Une personne qui réciterait après la communion la prière *O bone Jesu...* en latin sans la comprendre, gagnerait-elle l'indulgence ? — Il s'agirait d'éviter l'inconvénient d'une traduction insuffisante.

R. — La connaissance de la langue dans laquelle on récite une prière n'est pas requise pour les indulgences, pourvu que le texte récité soit exact et qu'on sache au moins *in globo* le sens de ce que l'on récite.

Q. — Une municipalité est devenue attributaire d'un immeuble d'église important et de ses dépendances, avec faculté d'aliéner.

Permission a été accordée par l'Ordinaire à un laïque d'acquérir un premier lot pour le compte d'une institution ecclésiastique. Au jour fixé, un mauvais chrétien de la paroisse, Onuphre, se présente ; un prêtre lui fait savoir qu'il se porte acquéreur pour l'église et que X. est son mandataire. Nonobstant cet avertissement, Onuphre, soit désir d'acheter pour lui, soit malice anticléricale, met plusieurs enchères et est cause que l'adjudication se fait à un prix plus élevé.

Les membres de la majorité mauvaise du conseil municipal pressentant que le second lot est indispensable au clergé, fixent une très forte mise à prix et réussissent à vendre à l'église son bien au-dessus de la valeur commerciale qu'il peut avoir pour des étrangers.

Quelles responsabilités, solidaires ou isolées, ont encourues, au point de vue de la justice, Onuphre en

[1] Barbier de Montault, *Le Costume et les usages ecclésiastiques*, t. I, p. 291 et 351.

mettant aux enchères sans devenir adjudicataire, et les conseillers blocards en profitant du besoin de l'église ?

R. — Nous ne traiterons cette question qu'au point de vue des responsabilités et obligations de restitution, car le point de vue d'excommunication a été traité tout dernièrement (p. 410-412).

Assurément, d'abord Onuphre fait une mauvaise action, une action injuste même, dès lors qu'il met des enchères sur un bien qu'il ne peut acheter sans injustice, puisqu'il ne peut pas lui appartenir légitimement, et ne devrait pas être vendu par la raison que c'est un bien ecclésiastique volé, et qu'il ne peut être acheté légitimement que par celui qui s'en porte acquéreur pour l'église avec permission de l'évêque. Onuphre ne peut même pas arguer de sa bonne foi, puisqu'il est suffisamment averti et qu'il n'agit que par intérêt ou par malice. Il doit donc réparer le tort fait à l'église et lui restituer la somme qu'il a fait payer en plus de ce qui aurait été payé s'il n'avait point mis d'enchères.

Quant aux membres de la majorité mauvaise du conseil municipal, qui pressentant que le second lot est indispensable au clergé, l'ont fixé à une très forte mise à prix et ont réussi de la sorte à vendre à l'église son bien au-dessus de la valeur commerciale qu'il pouvait avoir pour des étrangers, ils sont évidemment cause efficace et injuste du tort qu'a subi l'église, et par conséquent ils sont tenus proportionnellement et même solidairement à la réparation de ce tort, c'est-à-dire à la restitution à l'église de tout ce qu'elle a été obligée de payer au-dessus de la valeur commerciale de son bien.

LITURGIE

Q. — Notre Ordo suppose que l'eau à bénir le Samedi Saint est contenue dans trois vases : *les fonts, l'orseau* et *un baquet*. Après les prières de la bénédiction de l'eau baptismale, avant l'infusion des saintes huiles, l'officiant prend un peu de cette eau qu'il verse dans le bénitier pour l'aspersion du peuple et en mêle une autre partie à celle du baquet pour être emportée dans les maisons.

Est-ce suffisant pour que l'eau du baquet soit vraiment bénite ?

Si *negative*, comment faire pour procurer l'eau bénite à emporter dans les maisons ?

R. — L'eau des fonts baptismaux est bénite, puisqu'elle a été l'objet de toutes les prières de l'Eglise et que leur récitation a été accompagnée de tous les rites prescrits. Mais on ne peut en dire autant de l'eau contenue dans l'*orseau* et le baquet. Car la bénédiction propre au Samedi Saint et à la veille de la Pentecôte ne consiste pas seulement dans une formule de prière et dans de simples signes de croix joints à l'intention de bénir ; mais elle comprend des cérémonies qui exigent un contact physique avec l'eau elle-même, comme celles du cierge pascal ou la division de l'eau avec la main du célébrant, et l'on ne saurait les répéter sur chaque récipient sans nuire à l'unité de la fonction et sans violer la rubrique. Enfin, si l'on a ajouté un peu de l'eau des fonts à l'eau du baquet, ce n'est pas en quantité suffisante pour lui communiquer sa bénédiction et vérifier l'axiome de droit : *Pars major trahit ad se minorem*.

Du reste, si l'eau placée auprès des fonts était bénite effectivement en vertu de l'intention du célébrant, il n'était point nécessaire de permettre qu'on bénît l'eau dans un baquet, pour en distraire ensuite une partie réservée aux baptêmes, y verser les saintes huiles, et laisser le reste à la disposition des fidèles ; il suffisait de dire qu'en bénissant l'eau des fonts le prêtre bénissait aussi celle qui est à proximité.

Est-ce là ce qu'a déclaré la Congrégation ? Dans le diocèse de Saint-Brieuc, les églises n'ayant pas de fonts assez grands pour procurer aux fidèles l'eau bénite nécessaire qu'ils voulaient emporter dans leurs maisons, on demanda si au lieu des fonts on pouvait utiliser un grand récipient placé près des fonts pour bénir l'eau selon le rit de l'Eglise, sauf à verser ensuite dans les fonts la quantité requise pour les baptêmes, y mêler les saintes huiles, et laisser le reste à la disposition des fidèles. Et Rome répondit : « Affirmative, id est licet perficere in uno tantum vase extra fontem posito benedictionem aquæ, deinde fundendæ in fontem ipsum ante immixtionem sancti olei. » (S. R. C., 4 sept. 1880, n. 3524, ad V).

Q. — 1° Dans un collège où de nombreux élèves communient chaque matin avant la messe, un prêtre en surplis et étole vient aider le célébrant déjà en chasuble à distribuer la sainte communion. L'étole de ce prêtre doit-elle être de la couleur du jour ou toujours blanche ? *Quid* les jours où le célébrant devant dire une messe des morts est en ornements noirs ? Le second prêtre doit-il, peut-il être en étole noire ?

2° Peut-on se servir comme corporal sur lequel on posera l'ostensoir au salut, d'une véritable dentelle, en fil de lin et bénite, mais dont la surface contient plus de trous que de « pleins ? » La sacristine trouve que c'est « bien plus riche » qu'un morceau de batiste.

3° Pendant le salut du St-Sacrement, durant le « mois de Marie », n'y a-t-il pas inconvenance à entourer — comme cela se voit parfois — la statue de la Sainte Vierge d'une brillante illumination, tandis que sur l'autel il y a tout juste les six cierges réglementaires ?

R. — Ad I. Le jour des Morts, le prêtre qui aide le célébrant à distribuer la communion est revêtu de l'étole violette ou de l'étole blanche. (S. R. C., 19 avril 1912, ad X). Les autres jours où la messe n'est pas en noir, l'aide du célébrant pourra revêtir l'étole de la couleur du jour, ou l'étole blanche qui est la couleur du Saint-Sacrement, ou même l'étole qui répond à la couleur des ornements du célébrant. C'est ce que nous concluons des décrets du 27 mai 1911, n. 4268, ad VIII, et du 4 juillet 1879, n. 3499, ad I, ainsi que du Rituel, Tit. IV, chap. 2, n. 1.

Ad II. Votre sacristine pourra, s'il lui plaît, entourer le corporal d'exposition d'une très riche